Antropología

Mirtha Lischetti
(compiladora)

eudeba

EL SIGLO XIX: ORDEN Y PROGRESO

M. TACCA

LA IDEA DE PROGRESO

Si existe un siglo asociado a una idea directriz, este es, sin duda, el XIX vinculado con la idea de *Progreso:* idea del avance gradual de la civilización desde el pasado hacia el presente, se encuentra esbozada ya en el pensamiento griego. El hombre y la cultura civilizadora son, sin embargo, derivaciones de una Edad de Oro pasada. Para los griegos, el presente no indicaba que se avanzara hacia una meta mejor y, por lo tanto, deseable.

Como dice Bury, la idea de progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro, lo que en el pensamiento occidental ocurrirá a partir del siglo XVIII.

La Edad Media, según lo dicho, no es tampoco productora de la idea mencionada, ya que la fuerza del pensamiento teológico radica en el énfasis puesto en la vida ultraterrena y en el camino de la perfección hacia Dios.

Es decir que hasta el siglo XIV no existe en el pensamiento occidental la Idea de Progreso, definida como avance ininterrumpido. El Renacimiento, con su profundo desprecio por la Edad Media, volverá su mirada a la Antigüedad Clásica, con lo cual tampoco desarrollará la noción de una humanidad en constante progreso hacia el futuro, aunque empiecen a surgir algunas voces en este sentido (G. Bruno por ejemplo).

Es, sobre todo, el pensamiento francés de la ilustración el que dará forma a esa idea, aún sin la fuerza de ley, que será el intento característico del XIX. El principal aporte a su construcción se debe a Guizot. La asociación estrecha e indisoluble entre el concepto de civilización y la noción de progreso, es obra suya, según señala Bury. Por primera vez, se intenta explicar el progreso sin recurrir a la Filosofía. La m*odernidad* de Guizot consistió en tomarlo como un hecho que se reflejaba en la humanidad.

Pero fue Saint-Simon, con su teoría del desarrollo humano atravesando épocas críticas y épocas orgánicas el pionero de la idea en los términos en que la concibió el siglo XIX.

Ahora bien, es importante señalar, con Bury, que esta noción, no supone solamente mejora material y bienestar social (lo que las constituye como reivindicaciones socialistas) sino que implica también el desarrollo de la vida individual, de las facultades propias de cada hombre, de los sentimientos y de las ideas.

A mediados del XIX ya no estaba en discusión la posibilidad de progresar (material y espiritualmente) y menos aún que la civilización era el grado máximo de progreso que había logrado la humanidad hasta el momento. En lo que no había

La ilusión del progreso podría decirse que representa nuevamente otra ilusión característica del capitalismo industrial, que expone el progreso de una cultura y de una clase social como si fuera el progreso de la humanidad entera. Homogeneización que, como se dijo, es consecuencia de la expansión planetaria de Europa.

acuerdo absoluto era sobre la cuestión del progreso *continuo*, por un lado, e *indefinido*, por el otro.

Los pensadores que sostenían que la meta final era conocida (o sea, determinado estado de cosas al cual se llegaría relativamente pronto) eran aquellos que sostenían la idea de progreso continuo y quienes apoyaban la hipótesis opuesta, es decir, la idea de que la meta era desconocida y el desarrollo sin fin, son los que hablaban de progreso indefinido. Comte es el exponente más importante de la tesis de la continuidad. Eran los pensadores del siglo XVIII quienes se acercaban a la idea del progreso indefinido.

A medida que la ciencia contribuyó a mejorar el progreso material (como señala Bury) que se hizo evidente desde mediados del siglo XIX, sin detenerse desde entonces, la creencia en el progreso se generalizó. La relación establecida entre progreso científico, progreso material y por ende, progreso de la civilización, constituye la base fundamental por la cual la noción de progreso se asocia vulgarmente a la técnica.

Esta ilusión de que el avance científico implica necesariamente avance material y social, es la que contribuyó a consolidar la idea de progreso indefinido.

El problema central con el que se encontraron los pensadores del XIX fue que hasta el XVII la idea de progreso no había sido examinada a fondo sino que se la daba por sentada. El afán de encontrar las leyes que rigen la naturaleza humana los llevó a suponer e investigar que la existencia de una ley del progreso debía existir.

Esta vía desembocó en el controvertido Spencer, quién intentó, desde la teoría evolucionista de Darwin en el plano biológico, establecer la ley general del progreso humano a partir de las leyes biológicas de la selección natural, la supervivencia del más apto, y de la cultura como producto de la herencia biológica. En tal sentido, como señala Bury, la civilización representa las adaptaciones que ya se han llevado a cabo y el progreso se revela como la serie de pasos sucesivos en ese proceso. Por lo tanto, el progreso no es un accidente sino una necesidad. El progreso humano aparece como una secuela del movimiento cósmico general, del cual los sujetos solo forman parte del camino predeterminado.

Las consecuencias político-ideológicas de esta teoría son bien conocidas. Los pueblos considerados inferiores, lo son por ley natural y no hay cambio histórico posible. De aquí al racismo como doctrina seudocientífica habrá un paso.

La paradoja de Spencer se sintetiza al señalar que las virtudes que él señalaba como indicadores del progreso de una generación a otra, constituyen procesos de adquisición cultural en distintos contextos históricos. La diversidad cultural no está atrapada en una serie de genes hereditarios y prefijados en el sistema nervioso sino que por el contrario refleja la capacidad humana de aprender y de transmitir experiencias distintas en situaciones distintas.

Todas estas concepciones tuvieron como consecuencia que hacia 1870 y 1880 la idea del progreso se convirtiera en un artículo de fe para la humanidad con lo cual perdió gran parte de su validez científica.

Para concluir, debe señalarse que esta idea no está fuera del contexto histórico científico que venimos analizando y que por ende refleja también, en este aspecto, el triunfo de la sociedad burguesa europea, dueña del mundo y autora de las leyes sociales que quedaron así legitimadas como naturales, con su atroz consecuencia para las clases oprimidas, pero también, para los pueblos no europeos.

EL PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA

La búsqueda de leyes y el afán de explicar la naturaleza humana como tal, llevó a los pensadores del siglo XVIII, (Ver siglo XVIII) a bucear en las ciencias naturales. Pero, es interesante aclarar que, en realidad, el modelo de perfección y rigurosidad científica, lo constituía la Física Mecánica. La máxima expresión, en este sentido, era la Física Newtoniana. La ley de gravedad, cumplía, por así decirlo, las expectativas de los pensadores sociales, que intentaban establecer leyes similares para el comportamiento humano. Esta influencia se reflejó en lo que se denominó el *mecanicismo* en las ciencias sociales. Sin embargo, debe destacarse, que el desarrollo de la Física en el siglo XIX, se apartó del modelo mecánico de Newton, sin negarlo, para investigar otros aspectos como la energía.

En palabras del premio Nobel de 1932, Werner Heisenberg, la imagen materialista del universo, basada en las leyes de la Mecánica, ha madurado: la naturaleza se presenta como un sistema de movimientos, de energías, de magnitudes mensurables.

Este cambio, desde la Física Mecánica, hasta la Física Cuántica también influyó en las demás ciencias, más allá de las ciencias sociales. La consecuencia más importante, en este sentido, según Heisenberg, fue que en la física Cuántica, las leyes de la Naturaleza no tienen un carácter tan estricto como en la Física Clásica; no se da un determinismo riguroso de los fenómenos, sino simplemente *leyes de probabilidad*. La estadística social del siglo XX sería la gran heredera de este nuevo modo de pensar la realidad.

La biología, la otra gran ciencia que admiraban los científicos sociales por su rigurosidad, también tomó parte en este cambio de actitud. Las leyes de la evolución biológica, que rompieron con el supuesto *fijismo de las especies*, también lograron una síntesis de gran alcance explicativo, no sin problemas, como se verá.

Puede decirse entonces que la teoría de la evolución, basada en los viejos conceptos del XVIII (de lo simple a lo complejo) representó el desplazamiento desde el interés que tenían los filósofos sociales por las leyes de la física, siendo aquélla el nuevo lazo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas.

La ambición que caracteriza a la ciencia del XIX tiene como fundamento, de acuerdo con Duby y Mandrou, la fe en un progreso científico capaz de reunir a todas las ciencias en un solo saber de base matemática que explicaría el universo y las galaxias, el hombre pensante y aún Dios.

Con este espíritu, siguiendo a los autores mencionados, las ciencias del hombre buscaron las leyes generales de un determinismo humano. Los exponentes más claros y paradigmáticos de esta transición fueron Spencer y Darwin quienes

influyeron de manera directa en el pensamiento antropológico del siglo que estudiamos.

El esfuerzo de Spencer por probar que la naturaleza humana, como todo lo demás en el universo, era un producto de la evolución, abrió el camino, más o menos directamente, al determinismo racial, como se verá en otros capítulos.

Según M. Harris, fue Spencer y no Darwin quien popularizó el término *evolución* y la expresión *supervivencia del más apto*. La idea de que existía una ley universal de desarrollo, lo llevó a sostener que "la civilización en lugar de ser un artefacto, es parte de la naturaleza".

La diversidad de la conducta y de la cultura humanas se incluyen, por lo tanto, en esta ley universal. La consecuencia más radical de este pensamiento, consistió en la sobreestimación de los factores hereditarios, siguiendo a Harris, como elementos causales de la conducta humana. En este sentido, el siglo XIX es el autor y el responsable de la discriminación racial basada en *supuestas* y poco probadas causas científicas. No hay que olvidar el contexto de producción de las teorías, ya que el colonialismo aprovechó los teóricos del capitalismo industrial, como advierte Harris.

La extrapolación que hizo Spencer de las leyes biológicas rigiendo también la vida social humana costó mucho a las ciencias del hombre. Aún hoy las vulgarizaciones de este pensamiento provocan conflictos que carecen de base científica.

El otro gran exponente, como se dijo, fue Darwin. Su obra *El origen de las especies,* reafirmaba la existencia de leyes de la naturaleza, la inevitabilidad del progreso y la justicia del sistema de la lucha, sin la cual, no se puede alcanzar el progreso, como resume Harris. Aunque en esta obra no se hace mención a la evolución humana, se deduce que ella obedece a las mismas reglas que la evolución animal.

El aporte fundamental de esta obra lo recogen las ciencias naturales al debilitar para siempre el argumento teológico sobre la creación del mundo y por lo tanto, también la imagen del hombre como criatura privilegiada de Dios. Somos una especie más de entre las miles de especies que pueblan el planeta. Tan sujetos a las leyes naturales como los animales y las plantas. El afán de cientificidad, típico, de este siglo, desembocó en la estrechez del pensamiento evolucionista respecto del aspecto sociocultural.

En *La descendencia del hombre*, Darwin plantea específicamente (como señala Harris) la cuestión de la relación entre la selección natural y la evolución humana. Pero, para esta época, la influencia de Spencer con su aplicación de la teoría biológica a la evolución sociocultural resumida en la *supervivencia del más apto* ya era moneda corriente.

El problema de Darwin, semejante al de Spencer, consiste en no separar los cambios producidos y determinados por la herencia biológica, de las conductas aprendidas y por lo tanto extrasomáticas.

La mirada asombrada que dirigió el siglo XVIII a los *salvajes* ya se había perdido. La idea evolucionista de seres inferiores biológica y culturalmente legitimaría el avance industrial y la proletarización de estos pueblos. En este sentido, puede decirse que la idea buffoniana del salvaje como *hombre a medias* se llevó hasta las últimas consecuencias.

son un producto de las diferentes formas de la familia y de la organización del grupo. Se le debe también (como advierte Harris) la idea del parentesco como regulador de la vida social entre los primitivos y su debilitamiento en sociedades estamentadas o de clases, a medida que evolucionan.

Las razones por las cuales Morgan no abordó el estudio de lo mágico-religioso, hay que encontrarlas en la concepción que tenía sobre la irracionalidad de dichos fenómenos lo que impedía su estudio científico.

A diferencia de Morgan, el tema central de la obra de Tylor, *La cultura Primitiva,* lo constituye la evolución del concepto de *animismo,* que es la definición mínima que este autor da de la religión.

El animismo existe donde quiera se de una creencia en almas, espíritus, demonios, dioses. Esta teoría, señala Harris, parte de la creencia en el alma humana. La limitación del análisis, que señala Harris, consiste en que basa la evolución de la religión solo en la capacidad de la mente humana de autoperfeccionarse, mencionando apenas los aspectos institucionales. Al no relacionar la secuencia de la religión con la organización social correspondiente, el análisis del fenómeno derivó según Harris, en lo que luego se denominó *explicación mentalista.*

El otro concepto importante empleado por Tylor, es el de *survivals* (supervivencias del pasado) que se refiere a los fenómenos que tuvieron origen en una época anterior y se perpetúan en un período en el que perdieron las condiciones que le otorgaban significado. Existen ciertas costumbres que se siguen sin reconocer su *utilidad* inmediata, reforzadas por el hábito, como los botones en la manga de los sacos, aunque los survivals socioculturales pueden adquirir un sentido renovado a la luz de nuevos discursos revalorativos de la vida tradicional, por ejemplo.

No puede dejar de mencionarse, aunque más no sea, que los estudiosos de la segunda mitad del siglo XIX recurrieron a un procedimiento especial llamado *método comparativo.* La base de este método, como lo advierte Harris, era la creencia de que los diferentes sistemas culturales que podían observarse en el presente, tenían un cierto grado de semejanza con las diversas culturas desaparecidas. La conclusión lógica a la que arribaron fue que *las formas más simples son las más antiguas.* El origen de este método se remonta al siglo XVIII.

La importancia de los datos diacrónicos tiene estrecha relación con la búsqueda de los orígenes a partir de los cuales se establecen las secuencias evolutivas. En este sentido, los rasgos más interesantes de la humanidad eran las semejanzas porque de ellas dependía la ciencia de la Historia Universal.

Esta corriente sería criticada en el siglo XX por el Funcionalismo, que los acusará de *antropólogos de salón,* debido al gran uso de fuentes indirectas que les permitía sostener el método comparativo. Más allá de las limitaciones y de las críticas, es importante destacar que a partir de allí, la Antropología se apropió de un objeto de estudio, *la sociedad primitiva*, constituyéndose de esta manera en una disciplina científica.

Bibliografía

BURY, J., *La idea del Progreso,* Madrid, Alianza.
DUBY, G., y Mandrou, R., *Historia de la Civilización Francesa,* México, F.C.E., 1966.
HANS, A., *El mito de la razón total. En: La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1969.
HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica, Madrid,* S. XXI, 1983.
HEISENBERG, W., *La imagen de la naturaleza en la física actual.*
SMELSER Y WARNER, *Teoría Sociológica,* Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
ZEITLIN, I., *Ideología y teoría sociológica,* Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
VICENS VIVES, J., *Historia General Moderna,* Barcelona, Montaner y Simon, 1979.